Boll. Malacol., **45**: 99-104 (2/2009)

La metafora dell'ostrica e la condizione umana

Erminio Caprotti

Via dei Colli 1, 22070
Guanzate (CO), Italia

Riassunto
Si richiama l'attenzione sul fatto che un banalissimo mollusco quale l'*Ostrea edulis* linneana sia divenuta nel mondo antico una metafora del rapporto anima-corpo. Tutto inizia con un famoso luogo del Fedro platonico, in cui la condizione dell'uomo è paragonata ad un'ostrica (l'anima), racchiusa, imprigionata nel suo guscio (il corpo). Questa metafora la si ritrova, pur con sfaccettature e interpretazioni talora diverse, sia presso gli Stoici, che presso il pensiero gnostico, sia presso i Neo-platonici che nel pensiero cristiano dei primi secoli. Lo scopo del presente lavoro è quello di illustrare l'evoluzione e la storia letteraria di questa metafora, che prende lo spunto da un mollusco.

Abstract
This paper explains how a commonplace mollusc, such as the Linnean *Ostrea edulis*, became a metaphor of the human condition, as far as connection between body and soul is concerned. The metaphor started with Plato's Phaedrus, where the human condition is compared with the mollusc (soul), caged into its shell (body). Aim of the present paper is the literary history of this famous metaphor involving a mollusc, with examples from Stoics, Neo-platonics and early Christians.

Parole chiave
Storia della malacologia, metafore animali nella filosofia antica, storia del pensiero.

Alla memoria di Fernando Ghisotti,
col quale mi sono simpaticamente intrattenuto
più volte su questo tema.

Introduzione

Non solo in Francia, dove è antico costume cibarsi di ostriche, ma anche nell'Italia d'oggi, se si parla a qualcuno di ostriche questi associa questo animale all'immagine dello Chablis o di un buon Champagne. Pochi invece sanno come l'ostrica fu metafora ed emblema di quello che per oltre un millennio rimarrà uno dei capisaldi del pensiero occidentale: il rapporto e l'unione di anima e corpo. In miei precedenti lavori scrissi delle simbologie delle conchiglie nelle varie religioni (Caprotti, 1979, 1981), ma non affrontai la tematica qui presentata. Neppure ne fa cenno Eliade (1952) nel capitolo *Remarques sur le symbolisme des coquillages*, che si limita a parlare del simbolismo religioso della sola perla, senza accennare al tema qui trattato.
Ovviamente, si segnala la presenza del tema dell'ostrica passando in rassegna i vari autori, tra i tanti, che hanno utilizzato questa metafora, senza intervenire nella varie diatribe filosofiche fra scuole ed autori.

L'ostrica e la condizione umana

A scegliere l'ostrica come perfetto emblema di anima e corpo fu Platone, che per primo introduce questa similitudine nel *Fedro* (250c), dialogo che si ritiene scritto fra il 390 ed il 380 a.C. Parlando della iniziazione alla bellezza, Platone scrive: "Ma la bellezza brillava allora intera ai nostri occhi, quando insieme col coro dei beati, seguendo noi Zeus, altri un altro Iddio, godevamo d'una vista e d'uno spettacolo beatificante, e c'iniziavamo alla più beata, è ben lecito dirlo, delle iniziazioni che celebravamo, allorché perfetti e immuni dei mali che ci attendevano nell'avvenire, iniziati ai più profondi misteri, godevamo di quelle visioni perfette, semplici, calme, felici, in una luce pura, puri noi stessi e non sepolti in questa tomba, che chiamiamo corpo e che trasciniamo con noi, imprigionati in esso, come ostriche nel proprio guscio". Si noti che nelle ultime righe ci si richiama al fatto che le nostre anime siano "sepolte in questa tomba, che chiamiamo corpo".
Questo concetto del corpo come "prigione dell'anima" si accompagnerà spesso a quello della conchiglia, per tutto il corso della filosofia occidentale, fino all'età moderna, anche in modo assai più variato che non con la metafora dell'ostrica chiusa nel suo guscio che, se vogliamo, ne può rappresentare una varietà. Alla stessa famiglia simbolica appartiene il passo del *Fedone* platonico (62b) dove si afferma, parlando del suicidio: "E in effetti, Socrate riprese, ciò può sembrare a prima vista assurdo: eppure non è senza un fondamento di ragione. Quella massima che a questo riguardo s'ode in certi misteri che noi uomini siamo qui come in una prigione, e non ci sia perciò lecito di liberarcene da noi stessi e tanto meno scapparcene...". Perciò l'anima prigioniera del corpo, il corpo carcere dell'anima, l'anima prigioniera

del corpo come l'ostrica nella sua conchiglia, sono tutte facce di un'unica problematica: quella della condizione umana, dove l'anima immortale è schiava di un corpo mortale. Questi concetti li troviamo sviluppati e citati in tutto il pensiero antico, sia quello pagano, con i suoi pro ed i suoi contro, sia in quella cristiano totalmente favorevole. Perciò nella problematica della dualità platonica di anima e corpo, questa associazione all'ostrica, rivela sia l'indissolubile legame terreno (e temporaneo) di ogni anima al suo corpo, sia il carattere del corpo quale carcere dell'anima.

Il tema viene ripreso da Epitteto (Ierapoli di Frigia, circa 50-125/130 d.C.) che è, con Seneca, uno dei grandi del pensiero stoico. Ben noto è il suo *Manuale* (*Enchiridion*) per la meravigliosa volgarizzazione fattane dal Leopardi, ma Epitteto è pure noto per le sue *Dissertazioni*. È in una di queste (I, 20, 7) che troviamo il richiamo all'ostrica, in una confutazione del pensiero di Epicuro: "*Demande: «Qu'est-ce donc que Dieu, et qu'est-ce qu'une représentation? Qu'est la nature, la nature dans l'individu et la nature dans l'univers?». Voilà qui est déjà long. Mais survienne maintenant Epicure qui nous dise: «C'est dans la chair qu'il faut chercher son bien», de nouveau l'explication s'allonge et il est nécessaire d'apprendre quelle est en nous la partie principale, ce qu'il y a en nous de substantiel et d'essentiel. Puisqu'il n'est pas vraisemblable que le bien de l'escargot réside dans sa coquille, sera-ce vraisemblable pour l'homme?*". Riappare il tema dell'anima (bene) che non può risiedere nella corporeità della materia. Epitteto, sempre in polemica con Epicuro, cerca di svelarne le contraddizioni (*Dissertazioni*, I, 23, 1): "*Epicure comprend aussi bien que nous que, par nature, nous sommes des êtres sociaux, mais dès lors qu'il a placé notre bien dans la coquille charnelle, il ne peut plus parler autrement*". L'influenza di Epitteto fu enorme. Una sua sentenza, celeberrima, che riprende la nostra tematica, viene riportata da Marco Aurelio Antonino (*Colloqui con se stesso*, IV, 41): "Tu sei una fragile anima, che regge e trasporta un morto. Così diceva Epitteto".

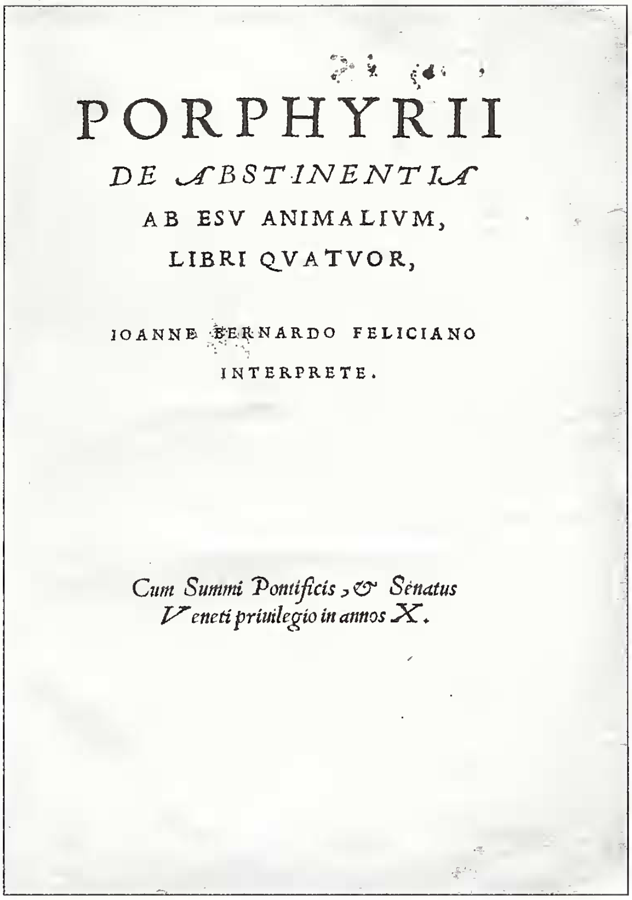
Vediamo ora il neoplatonico Plutarco (Cheronea, 46 d.C.-120 d.C.), noto soprattutto per le *Vite di Uomini Illustri*, ma autore anche di altre opere raccolte poi in un corpus assai vasto di *Moralia*, dei quali ricordiamo *De sollertia animalium* (sulle facoltà intellettive degli animali), *Sulla E di Delfi* (concernente problematiche del famoso santuario di cui era anche sacerdote), ecc. Il richiamo al nostro tema lo troviamo nel *De Exilio* (17, 670d) nel quale, dopo una lunga citazione da Empedocle (*Frammenti*, B 115), Plutarco scrive: "Poiché non il sangue dice egli [Empedocle], né lo spirito vitale congelato, o uomini, vi diede la sostanza dell'anima e il principio della vita; anzi di queste fu composto il corpo terrestre e mortale; ma la generazione dell'anima, che quaggiù in questo basso mondo scende d'altronde, con graziosissimo nome trasformò in pellegrinazione; perché in verità patisce esilio, ed erra l'anima nostra sbandeggiata dalle leggi e decreti divini, e così quasi in isola da molto mare combattuta (come dice Platone) in guisa di ostrica, appiccata al corpo, non si ricorda, né riduce a memoria di quale onore, e di quante grandi ricchezze privata lasci la città di Sardis per Atene, non l'isola di Corinto, Lemno e Scio, ma l'abitazione del cielo e della luna, per vivere in terra…." (trad. Adriani).

Anche negli scritti ermetici, pur non citando espressamente l'ostrica, appare questo assillo sulle sorti dell'anima. Nel Trattato VII, 1 del *Corpus Hermeticum* si legge: "*Car le mal de l'ignorance inonde toute la terre, il corrompt l'âme emprisonnée dans le corps, sans lui permettre de jeter l'encre aux portes du salut … Mais d'abord, il te faut déchirer de part en part la tunique qui te revêt, le tissu de l'ignorance, la geôle ténébreuse, la mort vivante, le cadavre sensible, le tombeau que tu emportes partout avec toi, le voleur qui habite en ta maison*" (Nock & Festugiere, 1980). Qui è la tunica al posto della conchiglia dell'ostrica!

Questi concetti li ritroviamo ampiamente sviluppati anche nel tardo neoplatonismo. Il suo massimo esponente, Plotino (Licopoli Magna, 203-325/330 d.C.), nel suo capolavoro (*Enneadi*, IV, 8) scrive: "*Mais toujours il* [Platone] *garde la mépris du sensible et reproche a l'âme son union avec le corps; il dit qu'elle est dans une prison, et que, dans les mystères, on prononce une grande parole, en disant que l'âme est en prison*". Ed ancora in *Enneadi* (11, 9), dopo aver detto che l'unione della nostra anima col corpo non è la cosa migliore per l'anima, e che occorre osservare le innumerevoli differenze di come l'anima universale governi il corpo, afferma: "Oltre tutte le mille differenze enumerate altrove dobbiamo anche pensare che siamo incatenati al corpo, che è già diventato legame": una velata allusione alla nostra ostrica incarcerata nella sua conchiglia. È evidente che anche Plotino si rifà a Platone e in questo caso a quel luogo del *Fedone*, dove abbiamo un'analoga immagine dell'anima incatenata a un corpo ed incollata a lui (82e).

Questi concetti sono ripresi da Porfirio di Tiro (Tiro, 233 d.C-Roma, 303/304 d.C. ?) è uno degli ultimi grandi filosofi pagani. La sua grande importanza sta nell'aver curato l'edizione delle *Enneadi* del maestro Plotino, ma importante, fra le molte sue opere pervenuteci, è l'*Isagoge alle categorie di Aristotele* che, nella traduzione latina di Boezio, darà l'avvio alle plurisecolare diatriba sul problema degli Universali. Di lui anche il famoso *De antro nympharum*, interpretazione allegorica e in chiave neoplatonica di un brano dell'Odissea, e la commovente *Lettera a Marcella* perfusa di umanesimo, ed infine il suo capolavoro, il *De abstinentia*. Scrive Porfirio nel *De abstinentia* (I, 38) (**Fig. 1**): "[il filosofo] è in effetti persuaso che la sensazione è un chiodo che fissa l'anima al corpo e che, grazie alla ferita stessa causata dalla passione che gli corrisponde, incolla l'anima e l'inchioda al godimento corporale". L'ostrica invece appare in una delle sue *Saenteutiae*, la Sentenza 29, di difficilissima lettura anche per gli specialisti. Qui si tratta in particolare del problema, molto discusso in quei tempi, della discesa delle anime dall'empireo alla corporeità. Porfirio sostiene che esse, a partire dalle supreme sfere astrali, si uniscano ad uno *pneuma*, soffio, che, ad esse accompagnandosi, penetrano in un corpo definito dal rango e dai luoghi che le sono proprie. L'anima dapprima è connaturale a un corpo solare, poi lunare, infine cade unendosi a un corpo nell'elemento umido, contrariamente a quanto aveva

affermato Platone. Ecco il testo, tratto dalla recentissima edizione francese: *"De même donc qu'enveloppée de l'huître terreuse, l'âme doit avoir nécessairement ses attaches sur terre, de même aussi, quand elle traine un souffle humide, lui est-il nécessaire d'être enveloppée d'un reflet; or elle traine de l'humide quand sans désemparer elle s'applique à avoir commerce avec la nature dont l'oeuvre s'accomplit dans l'humide, et surtout l'oeuvre souterraine"*. Nel commento a questo paragrafo della Sentenza si legge chiaramente: *"L'huître attachée à sa coquille, symbole classique, à partir de Platon, de l'âme liée au corps; l'huître est terreuse, en deça duquel Platon ne fait pas descendre l'âme; Porphyre, quant à lui, la fait s'immerger, alourdie par son pneuma, dans l'élément humide, tenu, au rebours de l'étagement classique des éléments, pour inférieur au terrestre"*.
Alla visione di Porfirio si associa il neoplatonico Giamblico (metà del II secolo-terzo decennio del IV secolo d.C.). Nella sua opera più nota, *I misteri egiziani*, parlando dei demoni malvagi che ci affliggono dice (p. 171): "Se poi a quest'opera, anche con l'eventuale concorso dell'anima singola, concorrono anche alcune facoltà dell'anima particolare, o che essa sia ancora contenuta nel corpo, o che abbia lasciato già il corpo terreno in cui è racchiusa come in un'ostrica e vada errando quaggiù per i luoghi del divenire in un pneuma torbido e umido, anche questa opinione sarebbe vera, ma è molto lontana dalla causa delle nature superiori" (trad. Sodano).
Con l'avvento del Cristianesimo, la verità non è più frutto di ricerca, ma di una Rivelazione. Si avvertiva, però, la necessità di una filosofia cristiana la quale "si è assunta il compito dl portare l'uomo alla comprensione della verità rivelata da Cristo, in modo che egli possa veramente realizzare in sé il significato autentico. Gli strumenti indispensabili per questo compito, la filosofia cristiana li trovò già pronti nella filosofia greca. Le dottrine dell'ultimo periodo, prevalentemente religioso, della speculazione ellenica si prestavano ad esprimere in modo accessibile all'uomo il significato della rivelazione cristiana, e a tale scopo furono infatti utilizzate nella maniera più ampia" (Abbagnano, 1946).
Il tema dell'ostrica lo troviamo utilizzato presso molti autori cristiani, tra i quali Eusebio di Cesarea, vescovo (vissuto fra il III ed il IV secolo d.C.) e Gregorio di Nissa (Cesarea di Cappadocia, circa 335 d.C.-Nissa 394 d.C.). Nell'opera di Eusebio *Demonstratio evangelica* (p. 552), si legge: "In questo modo, appunto, egli agiva, completamente sciolto dalle nostre necessità fisiche, senza avere né di più né di meno rispetto alla sua stessa divinità, e senza essere incatenato, così com'è incatenata l'anima umana al corpo". Gregorio di Nissa nel *De Beatitudinibus*, parlando dell'anima, scrive: "[l'anima] nel modo delle testuggini e delle ostriche, come testaceo vincolato in qualche modo al tegumento, è impedita e trattenuta a ogni movimento, e certamente assieme a questo tegumento trascina tutto il peso della vita".
La nostra tematica è stata presa in considerazione anche da due grandi "dottori della Chiesa": Sant'Ambrogio e Sant'Agostino. Ambrogio (Treviri, circa 340 d.C.-Milano, 397 d.C.) vi accenna parafrasando un passo di Macrobio in *In somniis Scipionis* (I, 10, 5), dove si dichiara che la


PORPHYRII
DE ABSTINENTIA
AB ESV ANIMALIVM,
LIBRI QVATVOR,

IOANNE BERNARDO FELICIANO
INTERPRETE.

Cum Summi Pontificis, & Senatus
Veneti priuilegio in annos X.

Fig. 1. Porfirio di Tiro, *De Abstinentia*: frontespizio della prima edizione latina (1574), tradotta da Ioanne Bernardo Feliciano.

Fig. 1. Porphyry of Tyre, *De Abstinentia*: frontispiece of the first Latin edition (1574), translated by Ioanne Bernardo Feliciano.

vera vita, lungi dall'essere la nostra vita quaggiù, consiste per l'anima a volare fuori dalla prigione del corpo: *"et quodam carcere isto fuerit absoluta corporeo, in illum superiorem revolans locum"*. Più in particolare leggiamo in *De bono mortis* (X, 44): *"Si anima in manu Dei est, non utique anima nostra sepulchro simiul cum corpore includitur nec busto tenetur, sed quiete pia fungitur"* ("Se l'anima poi è nelle mani di Dio, certamente essa non viene rinchiusa nel sepolcro insieme al corpo, né è tenuta prigioniera nella tomba, ma vive di una pace pia", trad. Portalupi, 1961, p. 80).
Agostino (Tagaste, 354 d.C.-Ippona, 430 d.C.) riprende il nostro tema in *Quaestionem Septemdecim in Matthaeum* (P.L. XXXV, col. 1371, quest. XIII), prendendo lo spunto da Matteo (XIII, 45-46): "Ancora: il regno dei cieli è simile ad un mercante che cerca belle perle; e trovata una perla di gran pregio, va, vende quanto ha e la compra". Questo mercante potrebbe, secondo Agostino, essere interpretato come il mediatore fra Dio e gli uomini, ossia Cristo stesso, oppure come un uomo che conduce una vita edificante secondo i comandamenti. Ma, è Agostino che scrive, *"Il est encore une autre interprétation: cet homme cherche des intelligences droites, et trouve Celui en qui seul sont contenues toutes les intelligences, et dont il est dit: «Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu (Jean, I, 1)», brillant de tout l'éclat de la vérité, solidement établi sur le fondement de l'éternité, semblable à lui-même en tous points par la splendeur de sa*

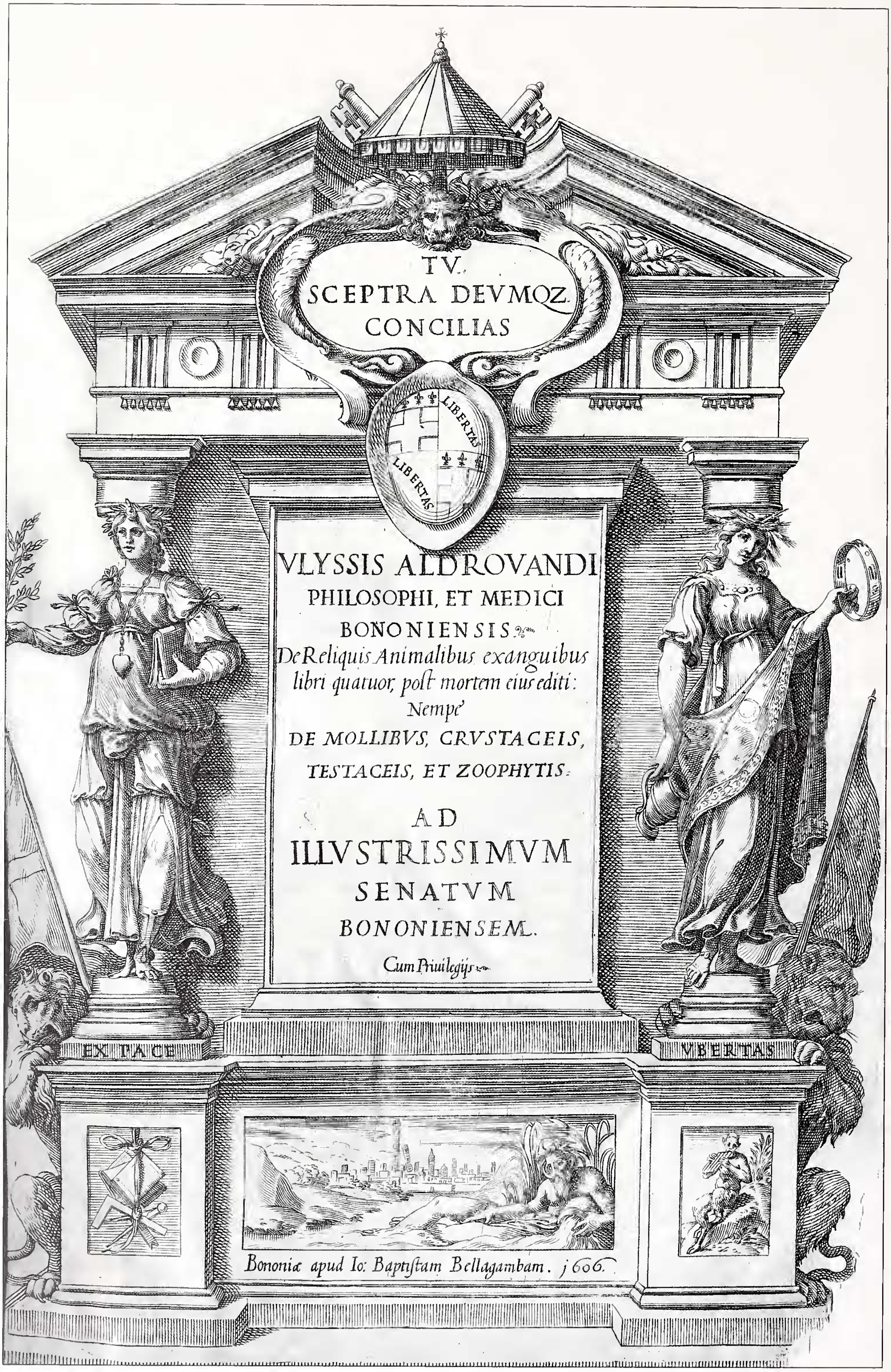


Fig. 2. Ulisse Aldrovandi, *De Reliquis Animalibus exanguibus*: frontespizio della prima edizione (1606, nel colophon 1605).

Fig. 2. Ulisse Aldrovandi, *De Reliquis Animalibus exanguibus*: frontispiece of the first edition (1606, on colophon 1605).

beauté divine, ayant enfin, tout Dieu qu'il est revêtu la chair de l'homme. Car cette perle précieuse était demeurée quelque temps cachée sous l'enveloppe de notre mortalité comme dans une coquille, au milieu des ténèbres de ce siècle, et parmi les duretés du peuple Juif, qui étaient comme autant de rochers. Or, il était déjà parvenu jusqu'à cette perle, celui qui dit: «Et si nous avons connu Jesus-Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de la sorte (Paul, Cor. II, V, 16)». Il n'y a point d'intelligence vraiment digne d'être considérée comme une perle, que celle qui a secoué tout les langes charnels dont elle était enveloppée, soit par la parole des hommes, soit par les images trompeuses qui l'environnaient, pour se montrer pure, solide et toujours semblable à elle-même" (trad. Pignon, 1867). In Agostino, si ha un traslato della metafora, in quanto l'anima è rappresentata non dalle parti molli, ma dalla perla (*margarita*) e la conchiglia dell'ostrica in un più generico "*concharum obstaculo*".

Tutte queste tematiche, che abbiamo passato in rassegna, si possono dire condensate in alcuni versi del *De consolatione philosophiae* di Boezio (475/480-524 d.C), riferiti alla dualità di anima e corpo (V, metr. 3, v. 8 segg): *"sed mens caecis obruta membris nequit oppressi luminis igne rerum tenues noscere nexus?* (ma la mente, sepolta in cieche membra, non riesce, al riflesso d'un bagliore velato a distinguere gli esili nessi delle cose?)" e poco oltre, con un bellissimo verso iniziale: *"Nunc membrorum condita nube non in totum est oblita sui summamque tenet singula perdens* (Ed ora, racchiusa nella tetra nebbia delle membra, non s'è scordata totalmente di sé, conserva l'idea del tutto, mentre dimentica i particolari)" (trad. Dallera, 1977).

Le tematiche sull'anima si riaccendono nel Rinascimento, specie a seguito della pubblicazione del *"De Immortalitate animae"* (1516) del Pomponazzi, allorquando si comincia a dubitare dell'immortalità dell'anima umana. Ricordo, in proposito quanto Renan (1949) scriveva: *"L'immortalité de l'âme est considérée d'ordinaire comme le point de divergence entre les alexandristes et les averröistes. L'immortalité, en effet, était, vers 1500, le problème autour duquel s'agitait l'esprit philosophique en Italie, et quand les élèves d'une université voulaient apprécier dés la première leçon, les doctrines d'un professeur, ils lui criaient: "Parlez-nous de l'âme!"*

Anche Leonardo, al quale probabilmente sarà sembrata assai risibile la metafora dell'ostrica, scriveva a proposito dell'anima: "Poiché così mal volentieri si parte dal corpo, e ben credo, che 'l suo pianto e dolore non sia senza cagione". In pieno Rinascimento, la nostra metafora è ricordata da uno dei più grandi naturalisti del Rinascimento, Ulisse Aldrovandi, che la cita nel *De Reliquis Animalibus exanguibus* (**Fig. 2**) (III libro, cap. I., rubrica *Hyeroglyphica*, p. 249): *"Hinc divinus Plato humanum genus Ostreorum simili esse dixit: nulla enim potuit similitudine nostre imbecillitatis natura significantium explicare, cum Ostrea inditium esse dixit animi in corpore carcerem & tenebras coniecti: ita enim deus corpori animam adglutinavit, ut necessariam sit hominem corporis affectibus tangi vel invitum"*.

Concludendo, osservando un'ostrica non dobbiamo pensare solo al prosaico *edulis* che Linneo le affibbiò, pensando probabilmente al suo "*Usus in cibus*", tematica usata spesso dall'Aldrovandi nella sua opera enciclopedica, né allo studioso che oggi ne considera gli aspetti fisiologici o i caratteri e le strutture più o meno microscopiche del nicchio o delle parti molli, né quanto un neuropsichiatra possa pensare del rapporto anima-corpo, bensì considerare anche come molti, come abbiamo visto, e non tra gli ultimi, vi abbiano invece letto una metafora di altre realtà.

La metafora dell'ostrica non è più oggi d'attualità, ma il problema anima-corpo continua, sotto altri aspetti, a far discutere. Un grande maestro della psicologia, Carl Gustav Jung scrive (1976): "Fino al diciassettesimo secolo la storia della psicologia consiste principalmente nel tratteggiare le dottrine sull'anima, senza che l'anima sia riuscita a imporsi come oggetto dell'indagine. Concepita come un dato immediato, essa sembrava un elemento noto ad ogni pensatore nella misura in cui questi poteva essere convinto che un'esperienza ulteriore, o addirittura oggettiva, fosse del tutto superflua. Questo atteggiamento è completamente estraneo al punto di vista moderno." E poco oltre: "L'ingenua opinione originaria secondo cui l'anima, in quanto dato immediato, è la cosa più nota che ci sia al mondo è ancora troppo profondamente radicata nel nostro convincimento". Di questo convincimento "la sua persistenza mostra unicamente come si profila difficile il trapasso dalla vecchia conoscenza filosofica alla moderna concezione empirica". Anche in un suo lavoro precedente, *Spirito e vita* (1976: p. 35), scrive: "E come la sostanza del corpo, pronta a vivere, abbisogna della psiche per essere vitalmente attiva, così la psiche deve presupporre il corpo vivente per poter vincere le proprie immagini. Psiche e corpo sono una coppia di contrari, e come tale sono l'espressione di un essere la cui natura non è conoscibile né mediante l'apparenza materiale né mediante l'immediata percezione interiore [...] ci viene il dubbio che alla fine tutta questa separazione di psiche e corpo non sia che un procedimento intellettivo intrapreso allo scopo di acquistare coscienza, una distinzione, indispensabile per la conoscenza di un medesimo fatto in due visuali, a cui noi ingiustamente abbiamo attribuito un'esistenza indipendente. La scienza non è riuscita ad afferrare l'enigma della vita né nella sostanza organica né nella misteriosa successione d'immagini della psiche, e perciò noi siamo ancor sempre in cerca dell'essere vivente, di cui dobbiamo postulare l'esistenza al di là della sperimentabilità. Chi conosce gli abissi della fisiologia ne ha le vertigini, e chi sa qualche cosa dell'anima dispera che questo ente speculare possa mai «conoscere», anche solo approssimativamente, qualche cosa".

Ma nonostante la visione che gli psicologi possano avere oggi dell'anima, la problematica filosofica in materia non è venuta meno. Ad esempio Wittegenstein (1968) scriveva: "L'immortalità temporale dell'anima dell'uomo, dunque l'eterno suo sopravvivere anche dopo la morte, non solo non è per nulla garantita, ma, a supporla, non ne consegue affatto ciò che, supponendola, si è sempre perseguito. Forse è sciolto un enigma perciò che io sopravviva in eterno? Non è forse questa vita eterna così enigmatica come la presente ? La risoluzione del-

l'enigma della vita nello spazio e tempo è fuori dello spazio e tempo." Al riguardo, sua è la famosa proposizione "Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere". Quanto al fatto della ancor viva credenza delle due entità, anima e corpo, pur in un contesto più generale, scrive il Nobel per la medicina, Jacob (1981), probabilmente con amarezza: *"Que la vie et l'homme solent devenus objets de recherche et non plus de révélation, peu l'acceptent"*.

Forse la realtà ultima della natura, delle cose e di ciò che abbiamo sotto gli occhi ci sfugge, sfugge a tutti, quale che sia l'angolazione dalla quale la si voglia vedere. E forse siamo come quegli anfibi di un famoso proverbio cinese: "Le rane in fondo al pozzo non vedono che una parte di cielo".

Ringraziamenti

Desidero ringraziare il Prof. Rafael La Perna dell'Università di Bari per la sua cortese e preziosa collaborazione e per la lettura critica del manoscritto. Ringrazio un revisore anonimo per l'attenta lettura del manoscritto.

Bibliografia

ABBAGNANO N., 1946. Storia della Filosofia, vol. 1. Utet, Torino, 570 pp.

AGOSTINO., 1902. *Quaestionem Septemdecim in Matthaeum. Patrologia Latina*, vol. 85, col. 1371.

ALDROVANDI U., 1606. *De Reliquis Animalibus exanguibus libri quatuor, post mortem eius editi: Nempe de Mollibus, Crustaceis, Testaceis, et Zoophytis*. Bologna, G.B. Bellagamba, 593 pp.

AMBROGIO (Sant), 1961. *De Bono Mortis*, a cura F. Portalupi. Pubblicazioni della Facoltà di Magistero, Torino, G. Giappicchelli, 96 pp.

AUGUSTIN (Saint), 1867. Commentaires sur l'Ecriture, in Raulx M. (ed.), *Oeuvres complètes*, vol. 5, Paris, Bar-Le-Duc, L. Guérin & C., p. 355-356.

BOEZIO A.M.S., 1977. *La consolazione della filosofia*, a cura di O. Dallera. Rizzoli, Milano, 411 pp.

CAPROTTI E., 1979. *Simbologie sacre e conchiglie. 1. Le culture primitive e l'Occidente*. Como, New Press, 48 pp.

CAPROTTI E., 1981. Simbologie sacre e conchiglie. 2. Le culture tradizionali dell'Oriente. *Bollettino Malacologico*: **17** (9- 10): 229-244.

ELIADE M., 1952. *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*. Paris, Gallimard, 238 pp.

EPICTETE, 1948. *Entrétiens*, vol. 1, par J. Souilhé. Paris, Les Belles Lettres, 198 pp.

EUSEBIO DI CESAREA, 2000. *Dimostrazione evangelica (Demonstratio evangelica)*, a cura di P. Carrara. Milano, Figlie di S. Paolo, 874 pp.

GIAMBLICO, 1984. *I misteri egiziani*, a cura di A.R. Sodano. Milano, Rusconi, 484 pp.

GREGORIO DI NISSA, 1863. *De Beatitudinibus. Patrologia Graeca*, vol. 64, col. 1412, Paris, 706 pp.

JACOB E., 1981. *Le jeu des possibles*. Paris, Fayard, p. 126 pp.

JUNG G.C., 1976. *Opere* a cura di S. Daniele, vol. 8, *La dinamica dell'inconscio*. Torino, Boringhieri, 606 pp. (Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche, 1947-1954, p. 157-252; Spirito e Vita, 1926, p. 343-362).

LEONARDO DA VINCI, s.d. *Scritti*, con un proemio di L. Beltrami, Milano, IEI, 196 pp.

MARCO AURELIO A., 1953. *Colloqui con se stesso*. Milano, Rizzoli, 234 pp.

NOCK A.D. & FESTUGIERE A.J., 1980. *Corpus Hermeticum*, vol. 1 (traités I-XII), Paris, Les Belles Lettres, 198 pp.

PLUTARCO DI CHERONEA, 1841. *Opuscoli di Plutarco*, a cura di M. Adriani con note di F. Ambrosoli, 2 voll. Napoli, G. Nobile, 1272 pp.

PLATONE, 1988. *Tutte le opere*. Firenze, Sansoni, 1566 pp.

PLOTINO, 1947. *Le Enneadi, II, Enneade Seconda*, a cura G. Faggin. Milano, Istituto Editore Italiano, 244 pp.

PLOTIN, 1964. Ennéades, IV, par E. Brehier. Paris, Les Belles Lettres, 236 pp.

POMPONAZZI P., 1516. *De Immortalitate animae*. Bologna, Giustiniano Leonardo di Rubiera, 36 pp.

PORPHYRE, 1977. *De l'abstinence*, vol. 1, par J. Bouffartigue. Paris, Les Belles Lettres, 106 pp.

PORPHYRE, 2005. *Sentences*, par L. Brisson. Paris, Vrin, 2 voll., 874 pp.

RENAN E., 1949. Averroès et l'averroïsme (1852), in Psichari H. (ed.), *Oeuvres complètes*, vol. 3, Paris, Calmann-Levy, Paris, 1949, 1286 pp.

WITTGENSTEIN L., 1968. *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*. Trad. A.C. Conte. Einaudi, Torino, 270 pp. (ed. originale 1921 e seguenti).

Lavoro ricevuto il 18 marzo 2009
Lavoro accettato il 28 settembre 2009